LE VOYAGE EN OCCIDENT

Ce titre évoque sans doute, dans l'esprit du lecteur, le célèbre roman de Wou Tch'eng-ngen, cependant plus connu sous son titre original : le *Si yeou ki*. Cet ouvrage du XVI[e] siècle ne prend pas seulement pour prétexte l'expédition vers l'Inde du pèlerin bouddhiste des T'ang Hiuan-tsang : il emprunte même le titre du monumental et vivant récit que cet illustre moine nous laissa de son voyage (1). *Si yeou ki*, c'est la relation (*ki*) d'un voyage aventureux — avec tout ce que ce *yeou* comporte étymologiquement d'errance et de flottement — vers l'Ouest : *si* figure l'oiseau sur son nid, parce que, dit la glose traditionnelle, il le rejoint au soleil couchant. On verra toutes les implications possibles de ce symbolique retour au foyer, dont nous avons déjà suggéré quelques unes à propos du *Gardien de la Passe* (2).

Au thème du pèlerinage, Wou Tch'eng-ngen ajoute la broderie touchante ou burlesque des récits populaires, les oripeaux bariolés, les gestes et les cris du théâtre de plein vent. Son pèlerin est un saint personnage, certes, mais pleurnichard et poltron, naïf et timoré, sans discernement et sans volonté, parfois aussi exigeant et vindicatif ; ne sachant « qu'invoquer Fou et réciter des oraisons », « naturellement doué pour les révérences », il l'est humainement fort

(1) Le *Si yeou ki* de Wou Tch'eng-ngen a été traduit en français par M. Louis Avenol (Paris 1957), traduction dont il a été longuement rendu compte ici même par M. Luc Benoist (E. T. n° 346, mars 1958). Une précédente version, reprise sur la traduction anglaise d'Arthur Waley, avait été publiée en 1951 par M. Georges Deniker. L'ouvrage de Hiuan-tsang, ainsi que sa biographie par Houeï-li et Yen-ts'ong, l'ont été par Stanislas Julien (1853-1857). Le mémoire de Yi-tsing sur les voyages des pèlerins chinois en Occident (730) a été traduit par E. Chavannes (1894). De tout cela, René Grousset a tiré un agréable récit, coupé d'incidentes historiques et esthétiques (*Sur les traces de Bouddha*, Paris, 1920-1957). Notons aussi deux études de synthèse : *Les Pèlerins chinois en Inde*, par Paul Lévy, et *The Chinese Pilgrims*, par Nilakanta Shastrî, in *Présence du Bouddhisme* (Saïgon, 1959).

(2) E. T. n° 423, janvier-février 1971.

peu pour l'entreprise (3). Le modèle, tout au contraire, déploie, outre des trésors d'érudition, un courage physique peu commun, une habileté dialectique, un art de la polémique, un sens de l'opportunité, une finesse d'observation qui n'ôtent rien à l'excellence de ses vertus spirituelles. Il y a, chez Wou Tch'eng-ngen, la démesure, le foisonnement dans l'aventure qui caractérisent le roman chinois antique. L'intervention de la « transcendance » est constance : mais la transcendance gâte les êtres immortels jusqu'à en faire des monstres malfaisants ; elle se traduit en fait uniquement par la détention de pouvoirs supranormaux dont l'utilisation abusive est commandée par tous les vices du monde terrestre.

Il y a bien, dans l'authentique récit de Hiuan-tsang, quelques prodiges : mais ce sont des miracles de la foi. Les monstres n'apparaissent qu'en souvenir : ils furent en son temps, domptés par le Bouddha. Dans des conditions souvent dramatiques, le pèlerin chinois traverse le désert de Gobi, le T'ien-chan — qui est une chaîne de monts « célestes » —, l'Hindu-kush et le Pamir, il visite les lieux saints du Magadha, étudie longuement à l'université bouddhique de Nalanda, ramène en Chine d'innombrables traités qu'il traduit du sanscrit en chinois, s'y affirme le digne continuateur d'Asanga et de Vasubandhu dans l'exposé de la doctrine du *Vijnânavâda* (4). Comme chez tous les pèlerins des Wei et des T'ang, de Fa-hien à Yi-tsing, le souci de Hiuan-tsang est d'approfondissement doctrinal, de retour aux sources scripturaires.

Tout autre, évidemment, est la perspective du Hiuan-tsang de Wou Tch'eng-ngen. Certes, son souci est bien la « quête des Livres » : on lui attribue même le surnom de San-ts'ang, « Trois Corbeilles » (en sanscrit : *Tripitaka*), qui est la désignation traditionnelle du Canon bouddhique : n'est-ce pas un peu par dérision ? (5). Le récit du vrai pèlerin n'est pas, comme la ré-

(3) On ne saurait trouver meilleure occasion de citer la plaisante formule de Rabelais en son *Gargantua* : « dire la patenostre du cinge »...

(4) Dénommée en chinois, *Fa-siang*, « examen de la Loi », ou « spécifité du Dharma ».

(5) Cette « corbeille » (*ts'ang, pitaka*) qui recueille l'essence de la Tradition, trouve une étonnante correspondance dans la « corbeille » (*tébah*) qui recueillit Moïse enfant (Exode, 2, 3), a fortiori lorsqu'on sait que le Hiuan-tsang du roman est aussi « sauvé des eaux » dans des conditions analogues. *Tébah* désigne aussi l'Arche de Noé (Genèse, 6, 14), dont on connaît le symbolisme traditionnel.

trospective de son cadet Yi-tsing, constamment ombré de mélancolie ; mais les touches d'humour et de poésie, chez Won Tch'eng-ngen, comportent, à n'en pas douter, une intention de perfide moquerie qui provoque à coup sûr le gros rire du lecteur ou du spectateur chinois ; il y a là, même lorsqu'elle est soulignée avec beaucoup de finesse, une manière de bouffonnerie médiévale dont l'austérité monacale fait les frais (6). Le voyage du pèlerin ne peut être mené à bien que grâce à ses compagnons : le cheval-dragon, (6 bis), le lourdaud Cha-seng, Pa-kiai, goinfre flagorneur et paresseux, et surtout le singe Souen Hing-tchö, Souen-le-Voyageur, dont le caractère impulsif oscille entre la vanité méchante et l'orgueil luciférien, hâbleur, voleur, impertinent : « tout au plus un singe transcendant » ! Ce « tout au plus » souligne, dans son ironique saveur, combien l'animal conserve les caractéristiques symboliques de sa race, en dépit de ses origines cosmiques ; fût-il né de l'Œuf du Monde à l'instant de sa polarisation, il « porte en lui la substance du singe » : agilité du corps et de l'esprit, spontanéité, mais aussi : irritabilité, inconstance, gesticulation, dissipation. « Toujours viel cinge est desplaisant », disait Villon. Singulière escorte ! Et mieux pourvue de facéties que de piété ! Les traits symboliques du caractère simiesque, dont notre pèlerin, tout au long de sa route, bénéficie des ressources et subit tous les déplaisirs, le vrai Hiuan-tsang les perçoit une fois au moins dans sa pérégrination : c'est à Mathurâ, cadre légendaire d'un *jataka* selon lequel l'animal manifesta si spontanément sa joie d'une offrande de miel sauvage acceptée par le Bouddha, qu'il se tua dans une cabriole. Il en acquit la sainteté, ce qui sera

(6) Ainsi, par exemple, lorsque les épreuves du voyage comportent la tentation, lourdement appuyée, des « filles de Mâra ». Le Taoïsme institutionnel n'est pas, il faut le dire, traité avec plus d'indulgence. Lecteur ou spectateur : car en effet — et le succès ne s'en dément pas de nos jours —, le *Si yeou ki* est non seulement « lu », sous forme de texte ou de bandes dessinées, mais aussi « joué » par les acteurs de l'Opéra de Pékin (à tout le moins jusqu'à la « conquête de cette citadelle imprenable » par les « pionniers révolutionnaires » et l'Armée Populaire de Libération) Au Viêt-Nam même, le récit a été transposé en vers et fait l'objet de fréquentes représentations théâtrales. L'estampe populaire en utilise également les thèmes.

(6 bis) Le cheval-dragon, providentiellement destiné au transport des Livres, est un véhicule traditionnel de la Révélation : n'est-ce pas lui qui délivra à Yu-le-Grand le *Ho-t'ou*, ou « Diagramme du Fleuve », origine des correspondances entre les Nombres, les Eléments et les Saisons ?

finalement aussi, il faut le dire, le sort du singe-pèlerin.

Car en fait, si altéré qu'il soit par de malicieuses grimaces, si encombré qu'il soit de superfétations, d'oripeaux et de travestis, le récit de Wou Tch'eng-ngen est riche de symboles qui ne peuvent apparaître avec la même évidence dans l'expédition très positive du saint moine. Certes, celui-ci rêve du mont Meru dressé au milieu de la mer, et ce présage, complété par l'ascension merveilleuse qu'il se voit accomplir, décide de son voyage vers l'Ouest. Le vieux pin qu'il abandonne à son départ reste incliné vers l'Ouest tant que dure la quête des Livres, puis se redresse et s'incline vers l'Est dès qu'est amorcé le voyage de retour. La Porte de Jade (Yu-men kouan) qui garde l'accès au Gobi, aux « sables mouvants » de l'Occident, l'ultime gardien de poste qui, plutôt que d'interdire le passage au pèlerin, le lui facilite, ne sont pas sans évoquer, toutes proportions gardées, la passe franchie par Lao-tseu dans la même direction. Le singe, lui, a « pénétré le Vide », atteint l'Immortalité bien avant le début de l'aventure, ce qui n'a nullement, on l'a dit, modifié sa nature. La distance à parcourir pour obtenir les livres, il peut la franchir d'un seul bond, et la franchit effectivement plusieurs fois. Mais la distance elle-même est symbole : 108 000 *li*, c'est sensiblement plus que le tour de la terre (7), mais 108 (12 x 9), nombre de l'homme, est par excellence le nombre symbolique du Bouddhisme : le chapelet bouddhique a 108 grains. Le pèlerin va donc subir ses innombrables épreuves, acquérir ses innombrables mérites, tout comme il égrène son chapelet : eux seuls lui permettront d'acquérir les Livres, lorsqu'aura été épuisé le dernier grain, et à ce moment-là seulement (8). Non

(7) 1 *li* = 576 mètres.

(8) En effet : 1° les disciples n'ont pas le pouvoir de transporter leur maître avec eux sur le chemin des nuées : « Les Anciens disaient : Aurait-on la force de soulever le T'ai-chan aussi facilement qu'un grain de riz, on ne pourrait transporter un corps terrestre hors du cercle de la poussière. » 2° « Si ce n'était qu'un jeu d'aller quérir les Livres, il n'y aurait aucun mérite à le faire. Ces Livres, nous ne les obtiendrons qu'au prix des peines qui accableront notre maître. »

Ce voyage, dit fort justement le traducteur de l'ouvrage, est un *jeu de l'Oie*, jeu dont on sait qu'il est l'objet d'une interprétation hermétique. Le parallèle avec la *Quête du Graal* vient d'autant plus aisément à l'esprit que le Graal, réceptacle de la Tradition momentanément perdue, est à la fois une *coupe* et un *livre*. La tradition selon laquelle il aurait été taillé dans une émeraude tombée du front de Lucifer permet en outre un rapprochement avec l'*urnâ* de Bouddha (cf. Guénon, *Le Roi du Monde*, ch. V ; *Symboles fondamentaux de la*

pas exactement innombrables, d'ailleurs, les épreuves : elles sont 81 (9 x 9), nombre de la *totalité* parfaite, nombre des « trônes de lotus » bouddhiques.

La vocation surnaturelle du Pèlerin est évidente : moine savant, entreprenant et courageux dans la réalité, il est, dans la fiction, l'instrument de la Révélation voulue par le Bouddha lui-même ; il est choisi et guidé par Kouan-yin, le Boddhisattva Avalokiteshvara, le compatissant Intercesseur, dont l'emblème est un lotus, symbole d'épanouissement spirituel. A cette fin, Hiuan-tsang est « sauvé des eaux », tout comme Moïse, et tout comme le héros primordial nippon Hiruko. L'aspect de *révélation* attaché au symbole de l'enfant sauvé des eaux est dans ce cas très clair. Notre pèlerin reçoit de Kouan-yin la tunique Kia-cha, « tantôt inestimable et tantôt sans valeur », qui conduit au *nirvâna*, ainsi que le bâton des Immortels à neuf entrenœuds : signes évidents d'investiture et d'initiation : les patriarches du Zen se transmettaient la robe *kâsâya*, qui possède avec celle-ci une parenté au moins phonétique (9) ; le *kakkhara* du moine bouddhiste est appui pour la marche et arme d'exorciste ; le bâton est ici symbole du pèlerinage, mais son aspect en fait surtout un emblème taoïste de réalisation spirituelle, les deux aspects se superposant d'ailleurs sans difficulté (10).

On a dit quelles étaient les dimensions du voyage. Ses particularités ne sont pas moins surprenantes.

Science sacrée, ch. III et IV). Les aventures et le but final de la Quête présentent avec ce récit nombre d'analogies. C'est l'esprit dans lequel elle est entreprise et la qualité des personnages qui diffèrent : l'idéal de pureté, de beauté, d'exigence spirituelle des quêteurs n'a ici d'écho, même chez le Pèlerin lui-même, que sous une forme caricaturale.

(9) Il existe, dans la tradition bouddhique, une autre transmission de robe fort connue : selon une antique légende, d'ailleurs recueillie sur place par Hiuan-tsang, le disciple Mahâ-Kâshyapa, dépositaire de la Loi et revêtu de la tunique du Bouddha, est entré en *nirvâna* sur le mont Kukkutapâda, où il remettra la tunique à Maitreya, le Bouddha de l'âge futur. D'autres traditions veulent que la tunique de fils d'or tissée par Gautami ait été remise directement par le Bouddha à Maitreya.

Kia-cha est précisément l'équivalent phonétique du sanscrit *kâsâya* : « Rejetant le licou, je suis un moine sans foyer, — Tête rasée, visage aussi, corps enveloppé dans le *kia-cha*... » (Ling-t'ao, cité par Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, p. 744).

(10) Exemple de la confusion délibérément entretenue, tout au long du livre, entre l'ascèse bouddhique et l'expérience spirituelle taoïste : Kouan-yin ne préside-t-elle pas aux assemblées du Tao ?

Eût-on atteint, et même largement dépassé le *Jetavana* de Srâvastî, ancienne capitale du Koshala, haut lieu de la Communauté bouddhique naissante, on ne cesse pour autant de lire le *Che-king*, de chercher le *Tao* et de se conformer aux usages confucéens : en fait, on ne quitte jamais l'Empire du Milieu, traditionnellement identifié à la Terre tout entière. Cependant, dès qu'est franchi le poste frontière, « tout est ténèbres » et les chemins bifurquent : au-delà de la « passe », s'étend le domaine des « ténèbres extérieures ». Le « passage des eaux » y est lourd de menaces et riche de symboles : « Embarqués sur la précieuse barque, ils purent atteindre la rive opposée ». Or la « rive opposée » c'est, en terminologie bouddhique, la *pâramitâ* ou « vertu de perfection ». L'ultime étape comporte encore le passage d'un fleuve, soit par un pont étroit en forme d'arc-en-ciel, soit dans une barque sans fond : comment y prendre place sans avoir atteint la ténuité, en fait, sans avoir abandonné son corps terrestre, qu'on voit soudain dériver au fil de l'eau ? (10 bis) « Après avoir dépouillé son corps terrestre, il parvint dans le séjour des Immortels. »

Quel est donc exactement le but de cette pérégrination ? Elle atteint le mont Ling-chan, « dix mille fois supérieur en beauté aux montagnes terrestres », c'est-à-dire la Montagne du Centre du Monde et le Paradis de l'Occident (11). En même temps que la montagne centrale, dont le sommet touche au Ciel, ce paradis est un *jardin* peuplé d'arbres et d'animaux qui sont les uns et les autres symboles d'immortalité (pins, grues, phénix...). La dernière étape comporte le franchissement de trois enceintes successives, dont les portes sont pourvues de gardiens. Cette description n'est pas sans analogie avec celle du palais du Meru qu'habitent les Trâyastrimsa, ou « Dieux Trente-trois »

(10 bis) Selon Houai-nan tseu, la mer qui entoure le K'ouen-louen ne peut être franchie que par des chars légers comme le vent, portés par des roues de plumes, tant ses eaux sont peu denses : symbolisme du même ordre.

(11) Lequel n'est pas sans ressemblance avec le mont Pied-de-Coq (Kukkutapâda) déjà cité, dont le vrai Hiuan-tsang fit l'ascension, et sur lequel Mahâ-Kâshyapa et les 500 arhats attendent l'avènement du Bouddha Maitreya. Outre le légendaire Pic du Tonnerre, ce mont peut encore évoquer le réel mais mythique Pic du Vautour (Gridhrakûta), proche de Râjagriha, au sommet duquel le Bouddha révéla, dit-on, le « Lotus de la Bonne Loi ».

(11 bis). Ici toutefois, le Bouddha siège au centre, sur son trône de lotus. Parvenus en ce centre, les pèlerins ont atteint la perfection, *tchen*. Ils obtiennent donc les Livres, dont il apparaît cependant qu'ils sont constitués de pages blanches : imposture ? Certes non : cette expression de la Sagesse qui fait fi des mots « dépasse en valeur, dit le Bouddha, les livres revêtus d'une écriture visible ». Mais fussent-ils l'expression même de l'Inexprimable, quel usage faire de tels Livres parmi les hommes ? (12). Aussi Jou-lai consent-il à l'échange, moyennant la remise, par le bonze, de son bol à aumônes, symbole de la pauvreté bouddhique. Faut-il comprendre, soit qu'il s'agit là du dépouillement absolu, soit qu'au contraire il y faille renoncer en contrepartie de la richesse terrestre du langage ? (13). Autre équivalence : rendu — par la voie des airs — à Tchang-ngan en vue d'y apporter les Livres, le Pèlerin est aussitôt appelé à faire le parcours inverse, de telle façon qu'il ait regagné la « région de l'Occident » 5048 jours après son départ initial : 5048, soit un *ts'ang*, est le nombre des Livres qu'il a reçus du Bouddha (14). Ainsi atteint-il lui-même à la Bouddhéité. Le

(11 bis) On peut également évoquer ici le palais des Tushita, dont Hiuan-tsang obtint la vision, dans des conditions dramatiques, au bord du Gange : « Il lui sembla, dit son biographe, qu'il s'élevait jusqu'au mont Sumeru, et qu'après avoir franchi un, deux, et trois cieux, il voyait, dans le palais des Bienheureux, le Boddhisattwa Maitreya sur sa sublime terrasse de joyaux, entouré de son assemblée de *déva*. » Il souhaitait alors obtenir de Maitreya le texte de la Loi.

(12) « Toute conquête, enseigne le Patriarche Houei-nêng, lequel était *illettré*, doit être considérée comme *vide*. ». Il ajoute : « La répétition du texte par le mouvement des lèvres ne donne que la prononciation... Puissiez-vous croire que le Bouddha n'énonce pas de mots, et le lotus fleurira dans votre bouche. »

(13) Peut-être y a-t-il cependant une relation beaucoup plus précise entre le bol à aumônes et les Livres : une tradition ceylanaise rapportée par le pèlerin Fa-hien (début du V[e] siècle), veut que le retrait du bol à aumônes du Bouddha corresponde à la décadence de la Loi sur la Terre. Toutefois, le bol sera recueilli par Mitreya, dont l'avènement coïncidera avec la renaissance de la Loi. Il y aurait donc une certaine analogie entre le bol (*pâtra*) et la corbeille ou l'Arche enfermant momentanément la quintessence de la Tradition — sans parler du Boisseau (*teou*) des sociétés secrètes, dont la signification est voisine — : il y a équivalence entre le contenu du bol et la substance de l'Enseignement — entre la *coupe* et le *livre*.

(14) Ce *ts'ang* ne représente donc que le tiers de la Sagesse écrite : est-ce là la seule part qui se peut exprimer ? Soulignons au passage que les « Livres » dont on nous donne la liste sont sans rapport d'aucune sorte — sauf symbolique — avec le *Tripitaka* canonique. Le vrai Hiuan-tsang ne rapporta pas moins, quant à lui, de 657 ouvrages. L'absence du Pèlerin correspond à peu près à celle du modèle, lequel demeura hors de Chine pendant quinze années (629-645). M. Luc Benoist observe que l'égalité formelle entre la durée du voyage et les livres reçus « établit une équivalence entre l'action et la méditation lorsque le but est identique. »

cycle est arithmétiquement, et spirituellement bouclé. Comment ne l'eût-il pas été, d'ailleurs, puisque nous savions que toutes les influences maléficientes seraient vaincues par la « prière du cœur » (*sin-king*) laquelle enseigne que :

« Fou habite le Ling-chan, lequel en vérité n'est pas éloigné,

Car le Ling-chan en vérité se trouve dans le cœur de chacun. »

***

Hiuan-tsang, avons-nous dit, rêva, en l'an 629, du mont Meru s'élevant au milieu de la mer ; il l'atteignit en posant le pied sur une fleur de lotus. Tel fut, admirable symbole, le signe annonciateur de son voyage, qui devenait ainsi lui-même un symbole du cheminement vers la perfection spirituelle. Un poète bouddhiste à peine postérieur, T'ao-han, écrivait :

« A l'Occident, je découvre un étroit sentier.
Le ciel s'ouvre, un pic se montre
Et, comme s'il était né dans le vide, un couvent surgit à mes yeux.
L'édifice semble assis sur une terrasse de nuées... » (15).

N'est-ce pas là le Ling-chan atteint par San-ts'ang, tout aussi bien que le Sumeru dont rêva son modèle, et dont le *Si yeou ki* nous enseigne incidemment que seules la constance et la paix du cœur permettent de l'apercevoir ? C'est aussi, autrement nommé, le K'ouen-louen, montagne du milieu du monde, la fabuleuse Montagne de Jade où vit la Si-wang-mou, la « Reine-Mère d'Occident ». On en trouve la description suivante dans un drame taoïste des Yuan, le *Rêve du Millet Jaune* : « La montagne dans la mer, le banquet au belvédère d'argent, sous le pêcher enroulé, les trois pics sous la lune, et le chant du phénix qui va au loin... » (16)

(15) Cité par Grousset, *op. cit.*, p. 259.

(16) Trad. Louis Laloy, Paris, 1935.

La quête de la Montagne occidentale est, en Chine, de tradition constante. Houang-ti, le Premier Empereur, se rendit au mont K'ong-t'ong, dans l'extrême-ouest, pour y recueillir, nous dit Tchouang-tseu (ch. 11), l'enseignement du maître Kouang-tch'eng, détenteur de la quintessence du Principe. L'historien Sseu-ma Ts'ien l'y suivit beaucoup plus tard, et y releva ses traces : « Pour moi, j'ai été à l'Ouest jusqu'au K'ong-t'ong... » Or le K'ong-t'ong, c'est littéralement le « paulownia creux », ce qui amènera plus loin quelques remarques. Houang-ti atteignit aussi, c'est vrai, le K'ouen-louen : « Houang-ti parcourut (*yeou*) le nord de la rivière rouge et fit l'ascension du mont K'ouen-louen... » (Tchouang-tseu, ch. 12).

L'un des plus célèbres voyageurs antiques est le roi Mou des Tcheou (X[e] siècle AC) : « Une course rapide de mille *li*, conte Lie-tseu (ch. 3), l'amena au pays de la tribu des Kiu-seou. Les Kiu-seou lui offrirent à boire du sang de cygne (17), et lui lavèrent les pieds avec du lait de jument. Après quoi il partit et passa la nuit suivante au bord de la rivière rouge, à l'adret du K'ouen-louen. Au lever du jour, il fit l'ascension du mont K'ouen-louen, y visita le palais de Houang-ti, et éleva un tumulus (un tas de pierres) afin de rappeler aux générations à venir (le souvenir de son passage). Il fut ensuite l'hôte de la Si-wang-mou qui lui offrit un banquet sur l'étang de Jaspe... ». L'empereur Mou visita aussi, nous dit-on, les Si-jong (les Jong de l'Ouest). Ceux-ci lui firent présent d'une merveilleuse épée de fer qui « tranchait le jade comme elle eût tranché la boue. » (Lie-tseu, ch. 5).

Nous avons précédemment conté le retrait vers l'Ouest — vers le K'ouen-louen ? —, à travers les sables mouvants, du bonhomme Lao-tseu monté sur son bœuf vert, animal « transcendant » que les pèlerins du *Si yeou ki* retrouveront, devenu monstre, sur leur route. Rappelons seulement au passage l'interprétation du *Heou Han tchou* selon laquelle Lao-tseu, parvenu en Occident, s'identifie au Bouddha, dont la doctrine est ensuite ramenée en Chine,

(17) Ce « fortifiant » traditionnel est aussi symbole de noblesse et de courage.

d'Ouest en Est : les pèlerins des T'ang trouvent ici, par une « sinisation » imprévue, une justification conforme à la tradition de leur patrie.

Le poète taoïste K'iu-yuan (IVe siècle AC) conte, dans le *Si wang je*, puis dans le *Li-sao*, son prodigieux voyage à la Montagne du Centre du Monde :

« Je montai dans mon char attelé de dragons verts, tiré par des dragons blancs.

Je partis en voyage avec Tch'ong-houa au Jardin des joyaux,

Je gravis le K'ouen-louen, je mangeai la fleur de jade... » (18).

Le guide de sa « randonnée lointaine »(*Yuan-yeou*) n'est autre que l'Immortel Tch'e-song tseu, Maître de la pluie sous Chen-nong, dont le *Lie-sien tchouan* nous apprend que « très souvent, il montait au sommet du K'ouen-louen , et chaque fois séjournait dans la grotte de la Si-wang-mou ».

Un illustre personnage des Han, Tchang-leang (II[e] siècle AC), tenta d'« imiter ses voyages », rapporte Sseu-ma Ts'ien, après avoir reçu d'un Immortel un livre secret. Ce fut un échec. A la même époque (138 AC), Tchang-k'ien, officier de l'empereur Kao-tsou, chercha vainement à atteindre le K'ouen-louen; après d'incroyables aventures, il ne réussit qu'à découvrir une route de l'Inde, dont seuls les conquérants tirèrent profit. Faut-il penser que, dès cette époque, le K'ouen-louen était *devenu inaccessible* — et non qu'il le fut toujours, comme le croit Lo-pi ? En 113 AC, pourtant, l'empereur Wou des Han atteignait encore le mont K'ong-t'ong qu'avait visité Houang-ti. Ce souverain échoua dans ses tentatives pour gagner le séjour des Immortels : Li Chao-kiun lui avait cependant appris qu'il n'était besoin pour cela, ni de chars, ni d'embarcations, mais qu'il convenait « d'abord d'invoquer T'ai-yi, le Suprême Un, et d'être ainsi capable de s'élever jusqu'au Ciel » (Sseu-ma Ts'ien).

***

(18) *Si wang je* (trad. H. Maspéro in *La Chine antique*, Paris, 1965).

Le bouddhisme proposera bientôt une autre forme de « voyage en Occident », forme dont on retrouve à l'évidence quelques traits dans la caricature tracée par Wou Tch'eng-ngen : il s'agit de la quête de la « Terre Pure » (19). Qu'est-ce en effet que ce fabuleux séjour occidental du Bouddha atteint par les pèlerins, sinon le Paradis d'Amitâbha, le *dhyâni-b o u d d h a* de l'Ouest ? Dans la *Sukhâvati* comme au Ling-chan, et comme dans le jardin de la Si-wang-mou au K'ouen-louen, les couleurs sont éclatantes, la végétation est celle du rêve, les arbres sont de jade et les fruits de pierres précieuses ; les pèlerins y sont conduits — en barque — par Kouan-yin, dont le rôle secourable est, dans notre roman, parfaitement souligné. Les figurations les plus grandioses de la Terre Pure se rencontrent à Touen-houang, porte de l'extrême-ouest, où le vrai Hiuan-tsang fit étape lors de son voyage de retour : elle y figure le plus souvent sous l'aspect d'un merveilleux palais flottant sur les nuages. N'est-ce pas ce qu'exprime, dans le texte cité plus haut, le poète T'ao-han ? On représente aussi la *Sukhâvati*, notamment au Japon, sous la forme d'un *mandala* dont le Bouddha Amida occupe, bien entendu, le centre. Ces diagrammes rappelleraient, s'il en était besoin, que la Terre Pure occidentale est en fait située hors des limites du monde, qu'elle n'est pas lieu, mais symbole : le « cœur » du *mandala* ne s'identifie-t-il pas à celui du méditant ? L'atteinte de la Terre Pure exige d'ailleurs, exactement comme celle du Ling-chan, un parcours de 108 000 *li*... Aussi pouvons-nous dire, remarque plaisamment le Patriarche Houei-nêng, « que la Terre est lointaine ». Mais il observe aussitôt : « Quand les hommes de l'Est commettent un péché,

(19) L'Amidisme fut introduit très tôt en Chine, grâce aux textes traduits par Ngan che-kao. L'instauration de la communauté du *Lotus Blanc* au mont Lou par Houei-yuan date du IVe siècle.

(20) Selon Houai-nan tseu, le « jardin suspendu » (*yuan-pou*) du K'ouen-louen comporte douze palais de jade, des lacs de rubis et de saphir... Selon tous les textes qui décrivent la *Sukhâvati*, le sol y est d'or et d'argent, la musique céleste y est produite par le souffle d'une douce brise dans les feuilles de jade des arbres, les enfants y naissent dans des boutons de lotus...

ils prononcent le nom d'Amitâbha et prient pour renaître dans l'Ouest, mais alors, pour les pécheurs nés dans l'Ouest, comment doivent-ils prier ? pour renaître où ? » La conclusion s'impose d'emblée : « Je vous conseille donc de vous débarrasser d'abord des dix maux, vous aurez ainsi parcouru cent mille *li*. Le second pas sera de vous débarrasser des huit erreurs, ce qui équivaudra à un second parcours de huit mille li. » (21). « Il n'y a aucune raison, déclare-t-il en une autre occasion, de chercher la région de l'Ouest en dehors de nous-mêmes » : c'est ce que nous savions déjà à propos du Ling-chan. En veut-on d'autres confirmations ? Il s'agit, enseigne le Maître Houei-tseu, « d'atteindre la Terre de Pureté, qui n'est pas autre chose que le propre esprit de chacun, et de voir dans la nature originelle de chaque être, laquelle est Amitâbha lui-même. » (22). La vision d'Amitâbha peut être obtenue, dit le *Pratyutpanna-samâdhi sûtra*, « en pensant constamment à la région où il est » (en pensant : *nien*, en actualisant, en rendant présente dans le cœur) (22 bis). Encore Shinran précise-t-il — mais nous touchons ici aux limites doctrinales du *Jôdo-shin-shu* — que l'atteinte de la Terre Pure est totalement indépendante de la volonté propre, de l'effort personnel. Ce qui annule bien entendu les mérites, et jusqu'aux raisons du pèlerinage. Seule subsiste la fonction salvatrice du Boddhisattva. Kouan-yin assume, à elle seule, le voyage.

***

(21) On observe ici le passage de 108 (9 x 12) à 18 (9 x 2), autre nombre-clé du Bouddhisme : c'est celui des Lo-han, les Grands Disciples du Bouddha, celui aussi de la première communauté du *Lotus Blanc*. On lit dans l'*Avatamsaka* : « Le mont Sumeru se dresse dans le grand océan, atteignant l'altitude de 84 000 yojanas, et son sommet ne peut être escaladé au moyen des mains et des pieds. C'est l'image de la montagne des 84 000 misères humaines qui surgit du grand océan des passions. »

(22) Cité par Suzuki, *op. cit.*, p. 672. La Révélation obtenue au Ling-chan est donc celle de la « nature originelle », ou « nature propre ». Selon la même terminologie, atteindre la Montagne, ou la Terre de l'Ouest, c'est obtenir le *satori*.

(22 bis) Un *Prajnâ-pâramitâ-sutrâ*, traduit précisément par Hiuan-tsang, conseille de se « tourner dans la direction où est le Bouddha, et en lui faisant face... »

Ce n'est pas tout : la tradition chinoise, décidément fort riche en la matière, nous propose un autre mode encore de transfert à l'Ouest : il s'agit du parcours symbolique des sociétés secrètes taoïstes.

La légende sur laquelle se fonde un tel parcours est riche de prodiges, de traversées de ponts et de rivières, d'épées magiques, de combats-exorcismes, et trouve son accomplissement au « Pavillon de la Fleur Rouge » et au « Jardin des Pêchers ». Le rituel qu'elle justifie, dans la *T'ien-ti houei,* fait partir l'itinéraire symbolique de la porte Est de la loge ; il nécessite, comme au Ling-chan, le franchissement d'enceintes successives dont les portes sont pourvues de gardiens armés ; la finalité en est l'atteinte de la Cité des Saules, séjour de l'Immortalité. Au postulant, il est demandé : « D'où venez-vous ? » A quoi il répond : « Je viens de l'Est ». Et cette fois encore, pérégrinant d'Est en Ouest, c'est le Centre qu'il atteint.

Le rituel d'une autre société secrète, la *Hong-pang,* établit des analogies formelles peut-être plus précises encore avec les « voyages » dont nous avons précédemment traité. C'est qu'il se réfère à un autre célèbre roman d'aventures médiéval : le *Chouei-hou tchouan,* le « Récit du Bord de l'eau ». Cet ouvrage relate les exploits de 108 héros qui, sous les Song, s'unirent par serment au « Temple de la Fidélité et de la Justice », situé au sommet du mont Liang (23). le Liang-chan, expose le rituel, « a 360 pieds de haut, 800 *li* de tour. On trouve sur ses flancs quatre portes, quatre gorges et quatre postes ; au pied, il y a quatre auberges... » L'une des cinq salles qui couronnent le sommet est dite du « Pilier céleste » : cette montagne axiale, cernée par un carré orienté, est à la fois le centre de la loge et le centre du monde.

***

« Le côté de l'Est, écrit Sseu-ma Ts'ien, est celui où les êtres commencent et naissent ; le côté de l'Ouest est celui où les êtres s'achèvent et viennent à maturité. » La seconde proposition donne-t-elle la clef du « voyage en Occident » ? C'est ce que nous

(23) Il existe également un « Temple de la Fidélité et de la Justice » (*Tchong-yi tang*) dans le voyage symbolique de la *T'ien-ti houei.*

tenterons d'examiner présentement, après avoir rappelé que ce voyage accompagne le cours apparent du soleil, et que l'Ouest est figurativement désigné par le retour de l'oiseau sur son nid, alors que le soleil se couche.

Les Souverains de l'antiquité, les Immortels aussi, s'identifient plus ou moins au soleil, ou se nourrissent de sa lumière. L'assimilation est typique chez Houang-ti qui, dit-on, partit de K'ong-sang pour s'élever à l'empire : or K'ong-sang, le « Mûrier creux », est l'arbre du Levant, celui par où monte le soleil. Il se rendit, on l'a dit, au K'ong-t'ong, dans l'extrême-ouest : or K'ong-t'ong, le « Paulownia creux », s'identifie à l'arbre du Couchant, et constitue donc un aboutissement cyclique. Lors de sa visite à la Si-wang-mou, l'empereur Mou des Tcheou « contempla l'endroit où se couche le soleil » (24). Le *Li-sao* de K'iu-yuan est plein d'allusions du même ordre :

« Le soleil s'obscurcit, il va se coucher ;

J'ordonne à Hi-ho (le cocher du soleil) de retenir les rênes.

Je regarde le Yen-tseu (la montagne du couchant) sans approcher...

Le char de cette randonnée n'est autre, on s'en rend compte, que celui du soleil.

La notion de « maturation » des êtres, évidente dans ces images, ne l'est pas moins dans le *Si-yeou ki,* ni bien sûr dans le cheminement initiatique des sociétés secrètes : c'est à l'Occident que s'achève le cycle ; c'est au sommet de la Montagne cosmique qu'est atteinte l'Immortalité (25).

Pourtant, la Montagne cosmique n'est pas à l'Ouest, comme le rappelle la boutade de Houei-nêng, mais au « Centre ». Et nombreux sont les Immortels chi-

(24) Lie-tseu, ch. 3.

(25) Il existe de tels exemples dans nos propres traditions : Abraham vint d'Ur à Mambré ; Jacob vint de l'Euphrate à Béthel ; les Mages, de l'Orient à Bethléem, en suivant le cours de l'Etoile ; Pierre et Paul de Jérusalem à Rome. Dante reproche à Constantin d'avoir au contraire transféré l'Empire de Rome à Byzance « contre le cours du ciel », tandis qu'Enée l'avait amené de Troie à Rome. Le pèlerinage de Compostelle n'est-il pas, par excellence, une marche vers l'extrême-occident ? (à partir de Puenta-la-Reina surtout, où « *todos los caminos a Santiago se hacen uno solo* »).

nois qui l'atteignent à l'opposé, sur la Mer orientale. Elle s'identifie notamment au « mont Lie-kou-che dans l'île Ho-tcheou » dont parle Lie-tseu (ch. 2), que visita Yao, et où vivent des « hommes transcendants » (*chen-jen*) ; naturellement aussi aux îles P'ong-lai et autres dont parlent tant de textes anciens après Lie-tseu (ch. 5) (26). A l'Est est l'origine des êtres. L'atteinte des Iles en la mer est ainsi un « retour à l'origine » (*kouei-ken*), au sens où l'entend le *Tao-te king* (27).

Ces mouvements terrestres ne peuvent être — c'est la règle absolue en Chine — qu'à l'image de ceux du Ciel. Or, y a-t-il solution de continuité dans les cycles célestes ? Le coucher du soleil, la résorption de la lumière constituent une « réintégration » préalable et nécessaire à la renaissance du jour (28). On a dit que le retrait de la Tradition représentée par Lao-tseu — comme l'oiseau gagne son nid au couchant, et les Tcheou leur foyer primitif — se faisait vers les « grottes » du Chen-si, lesquelles pouvaient figurer la matrice primordiale. Or nos récits appuient cette interprétation de plusieurs images significatives : le mont K'ong-t'ong atteint par Houang-ti est « creux » (*k'ong* = caverne) (29) ; la « demeure de pierre » (*cheu-cheu*) du K'ouen-louen où Tch'e-song tseu visitait la Si-wang-mou paraît bien avoir

---

(26) La piété populaire localise plus ou moins Kouan-yin dans l'île P'ou-t'o, au large de la côte du Che-kiang. Est-ce de là que, suivant le « cours du Ciel », elle amène inlassablement les êtres dans la Terre Pure de l'Occident ?

(27) Le « retour en Orient » est représenté, dans notre domaine, non seulement par le retrait des Rose-Croix, mais encore par l'Exode, la « Sortie d'Egypte », dont saint Grégoire de Nysse, en particulier, a souligné le symbolisme initiatique. On observera que l'Exode implique, comme les voyages chinois en Occident, une « traversée du désert ». On n'aura garde d'oublier le très beau symbole du *Montsalvat*, dans la légende du Graal, île et montagne en la mer, derrière laquelle se lève le soleil (cf. *le Roi du Monde*, ch. V). Les Sumériens eux-mêmes connaissaient une île « au milieu de la mer du Soleil levant », où l'on recueillait la « fleur d'immortalité ».

(28) « Les corps célestes... changent de lieu, montent de l'Orient vers l'Occident, font le tour et reviennent à l'Orient... » (St Augustin). On trouvera de longs développements sur ce thème de l'alternance cosmique dans notre étude : *Fan ts'ing fou ming* (E. T. nº 399, fév. 1967).

(29) De *kong*, l'équerre, l'œuvre élaborée : excavation délibérément creusée dans la terre ou le rocher.

été une grotte creusée dans le rocher : dans l'un et l'autre cas, il s'agit bien de la « caverne dans la montagne » que traverse l'Axe du monde (30).

Plus immédiatement, le voyage des pèlerins les conduit à la source de l'enseignement traditionnel (il en est évidemment de même, au second degré, pour les voyages des pèlerins japonais en Corée et en Chine) (31). Mais la Quête des Livres implique le retour au point de départ. Dans le *Si yeou ki*, ce retour est suivi d'un nouveau parcours Est-Ouest, celui-là définitif. Qu'évoque ce mouvement de va-et-vient, sinon le symbolisme de la *passe ?* Nous n'y reviendrons pas ici, sinon pour ajouter deux remarques à celles que nous avons précédemment rassemblées : c'est, dans le *Rêve du Millet Jaune*, en franchissant la passe de Han-tan que Liou-yên entre dans la Voie (31 bis). San miao, banni par Chouen à l'Ouest, est assimilable au *T'ao-t'ie*, au Glouton, lui-même symbole de la Porte cosmique. Les « ténèbres » occidentales où pénètre Hiuan-tsang après le passage de la Porte de Jade, l'obscur pays des Barbares où pénètre Lao-tseu après le franchissement de la Passe de Hien-kou sont des figures, sur leur plan respectif, de l'indistinction primordiale. Le « retournement » (*fan*) du Tao s'effectue vers l'origine, c'est-à-dire vers l'obscur et le « repos » (*tsing*) ; vers les ténèbres qui, nécessairement, précèdent l'éclosion de la lumière, celles mêmes du « creuset », de la caverne, de la matrice : « Le lumineux naquit de l'obscur » (Tchouang-tseu, ch. 22 (32). C'est en

---

(30) Cf. Guénon, *Symboles fondamentaux*, ch. XXXI.

(31) Si l'introduction du Bouddhisme en Chine constitue, pour les Taoïstes, un « retour » de Lao-tseu, on peut noter une curieuse contrepartie : Hiuan-tsang fut sans doute le premier traducteur du *Tao-te king* en sanscrit.

(31 bis) Ainsi Houei-k'ai, maître de Zen sous les Song, dans l'introduction à son *Wou-men kouan* : « Une fois franchie cette passe frontière — Dans une solitude royale on parcourt l'univers. »

(32) « Voyez, enseignent les anciens maîtres de Zen, quel est le séjour final où retourne l'unité des choses » ; « voyez où retourne l'Un » (Suzuki, *op. cit.*, p. 660).

Cet aspect est celui que développent certaines traditions musulmanes : ainsi du *Hayy ibn Yaqzân* et du *Récit de l'Oiseau* d'Avicenne, du *Récit de l'Exil Occidental* de Sohrawardî d'Alep, ou encore d'un texte ismaëlien comme la *Roseraie du Mystère*

cette phase de réintégration que, enseigne Lao-tseu (ch. 16), la destinée de l'être (*ming*) est restaurée.

La question s'impose à l'issue de ce voyage au royaume des symboles : y a-t-il, entre le cheminement vers l'Occident et la navigation sur la Mer orientale, hiérarchie des buts, ou seulement différence de perspective ? Faut-il conclure, avec le *Tcheou-li*, que le parcours d'Est en Ouest suit la « Voie du Ciel », parce que tel est le cours des corps célestes, tandis que le mouvement inverse suit la « Voie de la Terre », parce que tel est le cours des fleuves de la Chine ? La question est apparemment complexe, et ne peut comporter une réponse aussi schématique.

Les Iles de l'Orient abritent les « Bienheureux », c'est-à-dire qu'on y accomplit le retour à l'état primordial ou « édénique » dans lequel, dit le *Yi-king*, on peut « voir le cœur du Ciel et de la Terre » ; la Montagne de l'Occident est le point par où la Terre touche au Ciel : la gravir, c'est s'élever jusqu'au Ciel qu'on atteint par la Grande Ourse, siège du Suprême Un (*T'ai-yi*). Si l'on s'en tenait à ces notions, la quête des Iles devrait donc conduire à l'état de *tchen-jen* (homme véritable), et celle du K'ouen-louen à l'état de *chen-jen* (homme transcendant). Il y aurait en outre équivalence entre l'atteinte de l'Ile et celle du pied de la Montagne. Cependant, rien n'est aussi simple, car si l'on en croit Lie-tseu, ce sont bien des *chen-jen* qui habitent les Iles de l'Orient, dont le centre est, il est vrai, constitué lui-même par une montagne.

---

de Mahmûd Shabestarî : « L'Occident, dit le commentateur de celui-ci, est relatif au corps ; l'Orient est relatif à l'Ame de l'âme qui est l'Ame des âmes. » Nous apprenons ailleurs qu'à l'Occident correspond le savoir exotérique, le *zâhir*, la *sharî'at*, et qu'à l'Orient correspond la connaissance spirituelle, le *bâtin*, la *haqiqat* (Corbin, *Trilogie ismaélienne*). La « connaissance orientale » est de même, chez Sohrawardî, la connaissance ésotérique. « L'Orient, note Jûzjânî, commentateur d'Avicenne, est le lieu de la Forme et l'Occident le lieu de la Matière, car l'Occident est le lieu où décline la Lumière, et la Matière a la nature du non-être. » (Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*). Si le voyageur est d'abord conduit à l'Occident, avant la réintégration dans la « patrie primitive », c'est qu'avant la conquête de la Lumière, il doit être purifié, « dépouillé », ramené à l'état même de la *materia prima*. Mais « Malheur à toi ! clame Sohrawardî, si par patrie tu entends Damas, Baghdâd, ou autres patries terriennes ! »

Selon les correspondances traditionnelles, rapportées dans le *Yue-ling* et dans le *Hi-ts'eu*, à l'Est correspondent le printemps, le trigramme *tch'en*, l'« ébranlement » ; le *yang* devient prééminent, la nature s'éveille, le tonnerre gronde, les oiseaux migrateurs arrivent, les animaux hibernants sortent de leur retraite. A l'Ouest correspondent l'automne, le trigramme *touei*, la « sérénité », le bien-être, l'équilibre ; le *yin* va s'affirmer, les grondements du tonnerre cessent, les migrateurs s'en vont, les hibernants se retirent. Il s'agit donc bien là des notions de « naissance » et de « maturation » exprimées par Sseu-ma Ts'ien, la maturation s'accompagnant toutefois d'une réintégration préparatoire à la nouvelle naissance. En fait, les deux extrêmités de l'axe équinoxial sont équivalentes, puisqu'elles correspondent l'une et l'autre à l'équilibre parfait du *yin* et du *yang*, caractéristique de la condition primordiale (33).

Cheminer d'Est en Ouest, c'est remonter les fleuves vers leur source, et conséquemment vers la Montagne originelle. Suivre le cours des fleuves vers la Mer de l'Est, c'est accomplir avec eux le retour à l'indistinction primordiale, ou selon une autre forme d'expression, la submersion dans l'illimité du *Nirvâna* (34). Si, dans le récit de Tchouang-tseu (ch. 12), le Maître Tch'ouen-mang se dirige vers la mer orientale, c'est qu'elle est l'image du Principe indifférencié : « Toutes les eaux y confluent sans la remplir ; toutes les eaux en sortent sans la vider. » « Le Tao est au monde comme la mer est aux fleuves. » (*Tao*, 32). Les symboles permettent donc, ici encore, d'établir une large équivalence entre les deux démarches. Il est possible de l'appuyer par d'autres arguments : l'Ile orientale s'atteint par la traversée de la Mer, la Montagne de l'Ouest par la traversée du désert (encore le mythe du K'ouen-louen et celui du Meru les montrent-ils souvent comme établis au milieur d'une « mer »).

---

(33) Cet aspect du symbolisme n'exclut nullement celui du va-et-vient (*wang-lai*) entre *yang* et *yin*, entre *k'ien et k'ouen* : le schéma des correspondances indique clairement qu'il s'agit, dans ce cas, d'une alternance Nord-Sud, c'est-à-dire « solsticiale ». Il en est de même des deux « voies » de la tradition védique, même si la porte du *déva-loka* est située au nord-est, et celle du *pitri-loka* au sud-ouest (cf. Guénon, *Symboles fondamentaux*, ch. XXXV).

(34) Cf. Guénon, *Symboles fondamentaux*, ch. LVI

Nous voyons, dans le *Si yeou ki* les êtres dégagés de la condition corporelle atteindre le Paradis occidental par la voie des airs. Or il est également bien connu que les Iles de l'Orient ne sont atteintes que par les Immortels capables de *voler*. A l'un comme à l'autre but, est obtenu l'état primordial ; la « sortie du cosmos » s'y accomplit à la verticale, par l'ascension de la Montagne « centrale » : c'est si vrai que l'Orient comme l'Occident sont pourvus d'arbres symboliques axiaux qui sont des stations du soleil, ou encore, on l'a dit, d'arbres creux qui en sont les refuges (35). A l'un comme à l'autre orient, c'est bien le Centre qu'on atteint. Peut-être s'étonnera-t-on que, la Chine étant traditionnellement dénommée *Tchong-kouo* le « Royaume du Milieu », il faille s'en éloigner indéfiniment soit par l'Est, soit par l'Ouest, pour atteindre le Centre du Monde. En fait, les liens entre Ciel et Terre ayant été rompus, il n'existe de « Centre » terrestre que comme analogie, voire comme analogie *inverse :* est-ce donc *à l'opposé* de celui-ci qu'il faut rechercher le Centre authentique, en un point où les deux voyages, par l'Est et par l'Ouest, se rejoindraient ? (36). Tous les éléments du symbolisme « solsticial » retrouveraient alors leur actualité, y compris le va-et-vient (*wang-lai*) entre les « pôles » *k'ien* et *k'ouen*. Dans le sens « solaire » ou dans le sens « polaire », les deux démarches se dérouleraient « de midi à minuit ».

***

Une question capitale, dans la tradition *zen*, est la suivante : « Que signifie la venue d'Occident du premier Patriarche ? » Parmi les réponses les plus apparemment paradoxales — qui laissent apparaître le caractère ésotérique de la question —, on note celles-ci : « Il n'y a aucune signification à sa venue d'Occident » (Tai-mei Fa-tch'ang), ou encore : « C'est la question la plus difficile » (Lung-ya Tchou-touen), ou encore : « Pourquoi ne questionnez-vous pas sur votre propre esprit ? » (Houei-an) (37). Outre que le premier Patriarche « n'a sa demeure nulle part », l'aboutissement de sa démarche, qu'il soit venu de l'Occident, ou qu'il y soit subrepticement retourné en franchissant les monts Ts'ong-lin, ne réside ailleurs que dans le propre esprit du méditant. Quelle raison, disait Houei-nêng, de « chercher la région de l'Ouest en dehors de nous-mêmes ? » (38). La caverne du mont K'ouen-louen s'identifie à la « caverne du cœur ». Et la caverne du cœur à son tour contient le mont Ling-chan. Un moine amidiste du Lou-chan pouvait écrire :

« Pendant vingt ans j'ai fait pèlerinage,
Dans tout le pays, de l'Est à l'Ouest ;
Et maintenant, me trouvant à Ts'i-hien,
Je n'ai jamais fait un pas en avant. » (39).

Immobile, il avait, enfin, trouvé le Centre.

Pierre GRISON

(35) Le Meru est parfois lui-même identifié à un arbre. L'île primordiale nippone, *Onogoro-jima*, fut constituée par la cristallisation du sel dégouttant d'une lance dressée à la verticale. L'« arbre » qu'on atteint n'est donc pas, en réalité, celui de l'un ou l'autre orient, mais *k'ien-mou* (« bois dressé »), le pivot du monde qui joint les Neuf sources aux Neuf cieux, au pied duquel il n'y a ni ombre, ni écho, et par où montent et descendent les souverains, substituts du soleil. C'est l'Arbre central qui, selon le Coran, n'est « ni oriental, ni occidental ».

(36) Ainsi du Paradis terrestre de Dante, situé au sommet de la Montagne du Purgatoire, à l'*antipode* de Jérusalem.

(37) Cf. Suzuki, *op. cit.*, ch. XI.

(38) « Vous n'y pouvez atteindre ni en barque, ni en char, ni à pied, mais seulement par un voyage de l'esprit. » (Lie-tseu, ch. 2).

(39) Suzuki, *op. cit.*, p. 738.